EL PENSAMIENTO DE DIONISIO EL AREOPAGITA Y SU INFLUENCIA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Martín F. Echavarría

1. El Pseudo Dionisio Areopagita y el *De Divinis Nominibus*

1.1. La cuestión de la identidad del Pseudo Areopagita[1]

La primera dificultad a la que nos enfrentamos al acometer el estudio de Dionisio el Areopagita es ese "Pseudo", que antecede actualmente a su nombre. Durante muchos siglos, y especialmente en la Edad Media, nuestro autor fue considerado como el miembro del Areópago de Atenas convertido por la predicación de San Pablo: "Pero algunos hombres se adhirieron a él y creyeron, entre ellos Dionisio Areopagita" (*Hch* 17, 34)[2]. Además de san Pablo, su maestro en teología habría sido un tal Hieroteo, personaje hoy considerado ficticio. La identidad de Dionisio parecía reforzada por muchas referencias del autor mismo a sus relaciones con varios personajes de la era apostólica y por su afirmación de haber estado presente en determinados hechos de aquel tiempo, a pesar del extraño silencio que sobre él se cierne en los autores eclesiásticos hasta el siglo VI[3]. Lorenzo Valla, en el Renacimiento, fue uno de los primeros

1. Para tener una visión global del Areopagita, cfr. René Roques, *L'Univers dionysien. Structure Hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954; reeditado en 1983 por Les Éditions du Cerf).

2. Las citas de la Sagrada Escritura están tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976).

3. A decir verdad, cuando los autores severianos, anticalcedonianos, citaron en apoyo del monoficismo los textos de Dionisio, sus opositores, particularmente Hipacio, manifestaron sus dudas sobre la autenticidad de estas obras; cfr. Enzo Bellini, "Saggio

en poner en cuestión la autenticidad de la identidad de este autor, seguido por Erasmo, y los estudios modernos (a partir de Koch[4] y Stiglmayr[5]) confirman que se trata de un autor muy posterior, es decir, de finales del siglo V o principios del VI.

La identidad impostada contribuye a crear un misterio en torno a este pensador, que parece muy acorde a su carácter de autor místico[6]. Se han elaborado múltiples hipótesis sobre quién se esconde detrás del nombre del discípulo de san Pablo. La mayoría de los estudiosos del tema lo consideran un cristiano fuertemente influido por el platonismo. Se trataría de un autor, probablemente sirio, de los siglos V-VI, monje, tal vez converso del paganismo de la escuela neoplatónica, en todo caso, profundo conocedor del platonismo, especialmente influido por el *Parménides* de Platón y por Proclo[7]. Una hipótesis generalmente des-

introduttivo", en Dionigi Areopagita, *Tutte le opere* (Milano: Biompiami, 2009) 35: "I calcedoniani, per la verità, non riconobbero il valore di quella testimonianza ed espressero la loro meraviglia domandandosi come fosse possibile che gli scritti di un autore cosi glorioso e antico non fossero stati conosciuti e citati dai vescovi ortodossi, come Atanasio e Cirillo di Alessandria, che prima di lui avevano esposto la fede cristiana. Cosi, la prima volta che si parla di Dionigi, da una parte lo si presenta come autorevole testimone della fede, e dall'altra parte se ne contesta la autenticità".

4. Hugo Koch, «Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen», en *Philologus* 54 (1895) 438-454; Hugo Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz: Kirchheim, 1900).

5. Joseph Stiglmayr, « Der Neoplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehrer von Übel», en *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 253-273. 721-748; Joseph Stiglmayr, «Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Einderingen in die christliche Litteratur bis zum Lateraconcil 649 », en *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch* 4 (1985) 3-66.

6. Cfr. Ignacio Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la* Exposición sobre el *De Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita (Buenos Aires: EDUCA, 1989) 14: "Nosotros no tenemos la fortuna de creer que ese místico oscuro era el convertido de San Pablo en el rocoso Areópago de Atenas. Nuestra crítica implacable no alcanzó, sin embargo, a descubrir su identidad. Pero si Dionisio perdió el encanto de su autoridad apostólica, ganó en cambio la autoridad de su propia envergadura, capaz, sin nombre, de atraer fuertemente los espíritus más profundos".

7. Cfr. Eugenio Corsini, *Il trattato* De divinis Nominibus *dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al* Parmenide (Torino: Giappichelli, 1962); Ysabel de Andía, "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", en *Anuario Filosófico* 33 (2000) 363-394. Según De Andía (2000: 392-393), "Dionisio toma prestado a Proclo su concepción filosófica general, corrigiéndola, sin embargo, en función de su fe en un Dios

cartada es la del P. Elorduy[8] que identificaba a Dionisio con el mismísimo Ammonio Sakkas, pero hay decenas de hipótesis, entre ellas la que considera que Dionisio habría sido Juan de Escitópolis, o un amigo suyo[9]. Una de las más recientes y arriesgadas es, probablemente, la de Carlo Maria Mazzucchi, que ha creído poder identificar al neoplatónico Damascio (480-544), jefe de la escuela de Atenas, como el verdadero autor del *Corpus Dionysiacum*[10]. Se trataría, según este autor, de una astuta y audaz impostura encaminada a platonizar el cristianismo, bajo el manto de autoridad de un discípulo directo de los Apóstoles, para dar al paganismo la victoria final en su lucha cultural contra el cristianismo. Esta original tesis no nos parece acorde a la fuerte y positiva influencia de Dionisio en la historia de la teología cristiana, y los argumentos presentados son circunstanciales y no verdaderas pruebas[11]. Pensamos

único, creador y trascendente a lo creado, lo que permite afirmar que se preocupa a la vez de ser fiel al cristianismo y original respecto del neoplatonismo".

8. Cfr. Eleuterio Elorduy, "¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo Areopagita?", en *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 501-557.

9. Cfr. Pablo Cavallero, "Introducción". En Dionisio Areopagita (2007). *Los nombres divinos* (Buenos Aires: Losada, 2008), 7 (nota 2): "Sobre la personalidad y el momento histórico de Pseudo-Dionisio se han hecho muchas propuestas: se han sugerido los nombres de Dionisio el joven, ob. de Alejandría, Dionisio ob. de Corinto, Dionisio mártir ob. de París, Dionisio de Gaza, Dionisio el exiguo o el humilde, san Basilio, Ammonio Saccas, Sinesio, Apolinario, Pedro el Íbero, Severo de Antioquía, Esteban Bar Suduaili, Pedro el Fullón o el Batanero, Pedro de Antioquía, Sergio de Resaina, Juan de Escitópolis o algún amigo suyo, algún egipcio de tiempos de Atanasio, algún egipcio amigo de Apolinar, algún discípulo de Basilio Magno, Eraisco discípulo de Damascio. Ronald Hathaway hizo un elenco de veintidós propuestas". Cavallero, con mucha prudencia, parece inclinarse por la probabilidad de la hipótesis de Juan de Escitópilis, que habría asumido el doble rol de autor (en su identidad de Dionisio) y escoliasta (con su propio nombre). Esta hipótesis tiene su origen en I. Hausherr, y se suele atribuir también a Balthasar, si bien este lo desmiente en Hans Urs von Balthasar, *Gloria: Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1986) 147-148, (nota 11). Cfr. Salvatore Lilla, "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopogita", en *Augustinianum* 22/3 (1982) 533-577.

10. Cfr. Enrico Mazzucchi, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo *Περι Πολιτικης Επιστημης*", en Dionigi Areopagita (2009: 707-762); publicado anteriormente en el año 2006 en *Aevum*, 80, pp. 299-334. Esta tesis habría sido previamente sugerida por Alexandre Kojève a R.F. Hathaway, cfr. Mazzucchi (2009: 737).

11. El mismo Giovanni Reale, que parece compartir la tesis de Mazzucchi, señala que todavía no está verificada; cfr. Giovanni Reale, "Introduzione", en Dionigi Areopa-

que el carácter cristiano de este autor es indudable, y la presunta ausencia en este autor de Cristo encarnado y crucificado como centro de la Revelación y fuente de la salvación, no nos parece tal[12]. No creemos que el siguiente texto haga demasiado defendible un Dionisio pagano y pseudocristiano:

> Tú afirmas que el sofista Apolófanes me insulta y me llama parricida porque no uso piadosamente lo griego respecto de los griegos. Con todo, era más verdadero que nosotros le dijéramos a él que los griegos no usan piadosamente lo divino respecto de las cosas divinas al intentar expulsar a Dios de la divina veneración mediante la sabiduría. Y yo por cierto no hablo de la opinión de los muchos que se detienen materialista y apasionadamente en las cosas de los poetas e idolatran "la creación en vez de al Creador"[13], sino que también Apolófanes mismo usa no piadosamente lo divino respecto de las cosas divinas; pues con el conocimiento de los entes, bien llamado por él "filosofía" e invocado por el divino Pablo como "sabiduría de Dios", era preciso que los verdaderos filósofos se elevaran hacia el Causante no sólo de los entes mismos, sino también del conocimiento de ellos[14].

Por el contrario, estas palabras nos hablan de un auténtico cristiano que se mueve en un ambiente filosófico neoplatónico, y que disputa con estos autores que aúnan además la filosofía platónica con la teúrgia y la religión pagana. Hay que subrayar también que, junto a la influencia neoplatónica, se percibe en Dionisio el influjo de los Padres Capadocios y de la escuela cristiana de Alejandría, que son autores que ya se movían

gita (2009: 21): "Si tratta di una 'ipotesi di lavoro' di straordinaria portata, che però, a nostro giudizio, richiederebbe ancora, per poter essere accolta, un controllo analitico delle concordanze e corrispondenze linguistiche e concettuali del *Corpus* con il *De principiis*, capolavoro di Damascio".

12. Esta consideración de Dionisio como más platónico que cristiano, o incluso como en el fondo anti-cristiano, se retrotrae, por lo menos, a Lutero.

13. Rm 1,15; Sb 13-15.

14. *Carta VII* (1080A - 1080B). Seguimos la traducción al castellano de Pablo A. Cavallero en Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística*. Epístolas (Buenos Aires: Losada, 2008) 405. Preferimos también la traducción del libro de *Los nombres de Dios* de Cavallero por encima de la de Teodoro H. Martín (BAC), pues, si bien es de más difícil lectura, es más cercana al estilo y uso de palabras técnicas y neologismos de Dionisio.

en una línea de asimilación-superación de los aportes neoplatónicos[15]. En Dionisio aparecen referencias a la Sagrada Escritura, que son una verdadera defensa de ella, de su modo de expresarse y de su carácter de fuente principal de la teología, así como referencias a Cristo como el centro y guía de su discurso[16], y también a su Pasión como medio de la Redención[17], así como, en modo muy abundante, a la Santísima Trinidad y a la realidad de la Encarnación[18]. No nos parecen cosas que pueda

15. Cfr. Cavallero (2008: 9): "Influido por el neoplatonismo pero a la vez distanciado de él, Dionisio conoce la doctrina de los neoplatónicos Plotino, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio, pero también la de cristianos como Ignacio de Antioquía, Cirilo de Alejandría y Gregorio de Nisa. Los parecidos con la filosofía neoplatónica y el lenguaje mistérico generaron dudas sobre su ortodoxia, que fueron disipadas por Juan de Escitópolis, Máximo el Confesor y Germán de Constantinopla en sus escolios al *corpus Dionysiacum*; la ortodoxia quedó consagrada cuando el papa Martín I cita el *corpus* en las Actas del Concilio de Letrán de 649 y cuando Pablo I envía el texto a Pipino el Breve". *Ibidem*, p. 12: "Dionisio buscó combatir las ideas no del todo cristianas del neoplatonismo con un lenguaje y un estilo afines a los defensores de éste, y exponer toda una teología cristiana remontándose a la tradición filosófica platónico-aristotélica y a las tradiciones de la religión griega [...]. Pero en medio de esta tradición, Dionisio tuvo la habilidad de oponerse a la seductora filosofía neoplatónica utilizando su mismo lenguaje y recurriendo también al léxico de los antiguos misterios paganos, para envolver en sus propias redes a quienes estaban apartados de la teología cristiana".

16. Por ejemplo, cfr. *La Jerarquía Celestial*, c. 2, 5 (145B-145C), p. 130.

17. Cfr. *La Jerarquía Eclesiástica*, c. 4, 10 (484B), p. 284: "Por ende, según creo, el Jerarca, al derramar en el purificador bautisterio el Perfume con cruciformes trazos, lleva a la vista de los contemplativos ojos a Jesús, que se sumerge incluso hasta la muerte misma por medio de la Cruz, en pro de nuestro nacimiento-en-Dios, arrancando de la deglución de la corruptora muerte –con el mismo descenso divino e indominable– a los bautizados 'en su muerte', según el oculto Oráculo, y renovándolos bondadosamente hacia una existencia divina y eterna"; *ibidem*, c. 2, 6 (404A), pp. 242-243: "el que se perfecciona [...] muere junto con Cristo al pecado –para hablar místicamente– de acuerdo con el Bautismo"; *ibidem*, 7, (404B-404C), p. 243: "En efecto, la enseñanza simbólica inicia en el misterio al que se bautiza sagradamente con las tres inmersiones en el agua, para imitar, según es accesible a los hombres lo imitador de Dios, la 'teárquica' muerte en la sepultura de tres días y tres noches de Jesús, el dador de vida, en quien el príncipe del mundo nada ha encontrado"; etc.

18. Por ejemplo, cfr. *La Jerarquía Eclesiástica*, c. 4, 10 (484A); pp. 283-284: "Efectivamente, el divinísimo orden de las esencias supracelestiales no ha desconocido que el muy teárquico Jesús ha venido para santificar; entiende que Él se abajó a sí mismo sacramente en lo acorde a nosotros por divina e inefable bondad, y, al verlo santificado por su propio Padre y por el Espíritu Santo de modo adecuado al ser humano, supo que el propio Principio, en lo que haga teárquicamente, tiene lo inalterable según esencia"; *ibidem*, c. 1

querer sostener un pagano que desee subvertir el mensaje cristiano. Por otro lado, las suspicacias que pueda suscitar el haber adoptado, incluso en detalles aparentemente históricos, la identidad de Dionisio, no debe llevarnos a pensar inmediatamente en un falsario, sea con intenciones paganizantes, sea para imponer por una autoridad cercana a la apostólica determinadas tesis teológicas, pues "parece haber sido una práctica habitual entre los monjes el de dar a sus compañeros nombres de personajes de tiempos apostólicos"[19]. Podría tratarse de una técnica de meditación en la que el monje se identifica con su patrono y se despoja de sí mediante el anonimato.

En todo caso, sin Dionisio, no tendríamos un Máximo el Confesor, un santo Tomás, un san Buenaventura o un san Juan de la Cruz, al menos no tal como los conocemos, sin contar con su influencia difusa en la angelología y la doctrina sobre los sacramentos en la Iglesia[20].

(373C-373D), pp. 224-225: "El principio de esta jerarquía es la Fuente de vida, la Esencia de la bondad, la única causa de los entes, la Tríada, a partir de la cual tienen los entes el ser y el bienestar por la bondad. Para esta triple Bienaventuranza de muy divino principio más allá de todo –la Mónada realmente existente, de acuerdo con lo inaccesible a nosotros mas cognoscible para Ella–, es su voluntad, por una parte, la salvación racional de las esencias acordes a nosotros y por encima de nosotros".

19. Cavallero (2008: 8). Ver allí mismo la nota 9, en la que se referencia bibliografía al respecto.

20. Bellini (2009: 42-43): "Nella tradizione occidentale, almeno a partire dall'epoca dei vittorini, Dionigi è stato considerato come maestro di teologia mistica.

E tale ruolo in un primo tempo fu inteso nel senso che insegnava a scoprire nella Sacra Scrittura le cose ultime (era il maestro dell'anagogia); più tardi, nella età moderna, specie nella tradizione carmelitana, si ricorse a lui per descrivere le esperienze della vita spirituale. Le sue riflessioni sulla tenebra divina furono lette in stretto collegamento con la notte oscura di Giovanni della Croce.

Ma contemporaneamente, in Oriente e in Occidente, a lui ci si rivolse per conoscere il mondo angelico e il senso della liturgia quale si presenta nella *Gerarchia ecclesiastica*. Il *Paradiso* di Dante non si può capire senza tener presente la ione Tana di Dio, luce che si riflette nelle diverse gerarchie angeliche e nei cieli che formano l'universo. E tutto questo non deve far dimenticare il ruolo svolto da Dionigi nelle controversie cristologiche fino al secolo VII.

Tutto questo documenta un interesse che non si può spiegare solo con la presunta appartenenza all'epoca apostolica, ma rivela un valore obiettivo."

1.2. Pensamiento de Dionisio

En Dionisio, las palabras "teología" y "teólogo" no tienen exactamente el mismo significado que les atribuimos hoy. Él llama principalmente *teología* a la Sagrada Escritura, en el sentido de que es la palabra de Dios (teo-logía), y *teólogos* a los autores humanos de la Sagrada Escritura.

En la Sagrada Escritura se hablaría sobre Dios de tres maneras distintas, que dan lugar a la distinción entre tres formas de teología: la teología discursiva, la teología simbólica y la teología mística[21]. La primera, consistiría en referir a Dios los nombres de las perfecciones inteligibles; la segunda, en nombrar a Dios a partir de las cosas sensibles, y la tercera, en elevarse a Dios por la negación de todo nombre, por lo que implica de imperfecto, para unirse con Él por encima de todo pensamiento. De todas maneras, las tres formas de la teología se suponen mutuamente y con frecuencia se compenetran.

Sin embargo, muchos sostienen que en Dionisio la diferencia más importante es la que se da entre la teología afirmativa (*katafática*) y la teología negativa (*apofática*), que, de todos modos, son aspectos complementarios de la única teología[22]. La primera (que corresponde a las teologías simbólica y discursiva), consiste en la atribución a Dios de las perfecciones que se encuentran en las creaturas, como su causa primera. La segunda, en la negación de estos mismos atributos en cuanto que son deficientes respecto de la realidad infinita de Dios. No se debe, por eso, confundir la negación con la privación. De Dios no se niegan estas perfecciones por el hecho de estar privado de ellas, sino que se niegan porque Él las posee ilimitadamente, sin modo ni medida, de una manera

21. Cfr. Charles-André Bernard, "Les formes de la Theologie chez Denys l'Areopagite", en *Gregorianum,* 59/1 (1978) 39-69.

22. Ignacion Andereggen, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino* (Buenos Aires: EDUCA, 1992) 13: "Han señalado algunos estudiosos de la obra del Areopagita la variabilidad de los límites de las diversas formas de la teología: racional, simbólica, mística. Los tres aspectos se compenetran y son inseparables. El contacto asiduo con sus textos revela más bien que la distinción fundamental corre entre la teología negativa y la teología afirmativa, y a su vez, que estos son en realidad aspectos inseparables de una única teología."

inconmensurable con la de las realidades finitas de las que esta denominación se toma. En todo caso, la negación está al servicio de algo que es profundamente positivo, que es la unión con Dios por encima de toda criatura.

Por eso, en el fondo, para Dionisio toda la teología es mística, en el sentido de que está dirigida a colocar al ser humano en el interior del misterio de Dios que trasciende todo lo creado[23]. El acceso a este misterio es imposible por métodos puramente humanos. La teología nos ha llegado a través de los teólogos, es decir, de los autores sagrados, que han escrito sobre las realidades divinas por inspiración del mismo Dios, y no es posible llegarse a ella si no es por el influjo jerárquico de los sacramentos[24]. Este influjo jerárquico es triple: purificativo, iluminativo y unitivo, dando origen Dionisio con esto a la tradición mística de la triple vía. El término es el llegar a ser "dioses por participación", la divinización (*theosis*)[25].

He aquí, en síntesis, el mensaje de Dionisio a lo largo de sus escritos. El modo de expresar estos conceptos es sucinto y denso, lleno de neologismos y expresiones inusuales, por la dificultad de expresar algo sobre Dios, que es en verdad inefable.

23. Cfr. Andereggen (1992): "Toda la teología es para Dionisio mística, misteriosa. El misterio insondable de Dios es el centro de todo, el alma del movimiento espiritual de los que a Él se acercan".

24. Cfr. Bellini (2009: 49): "La rivelazione di Dio si esprime nella Sacra Scrittura, nei riti con cui la Chiesa esprime la sua vita (i 'sacramenti') e nell'universo visibile. Ma ad una considerazione più attenta, si capisce che il punto di riferimento costante è la Sacra Scrittura. Da lì Dionigi impara che Dio si rivela anche nel mondo, mentre l'insieme della vita sacramentale della Chiesa è sostanzialmente il luogo dove si comprende la Scrittura, e non un'aggiunta alla rivelazione scritturistica. Infatti, nei sacramenti della Chiesa ha un ruolo essenziale la lettura dei 'sacri detti', considerati nella loro intima unità e nel loro fine ultimo che è la unione degli uomini con Dio".

25. Cfr. José Rico Pavés, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita* (Toledo: Estudio Teológico San Ildefonso, 2001).

1.3. Obras de Dionisio

El *Corpus Dionysiacum* está conformado por cuatro tratados y diez cartas. Los tratados son los siguientes:

– *La Jerarquía Celestial.*
– *La Jerarquía Eclesiástica.*
– *Los nombres de Dios.*
– *La Teología Mística.*

Junto a estas obras, el Pseudo Dionisio menciona otras que, o están perdidas, o son ficticias, o son partes de los tratados que conservamos: *Instituciones Teológicas*, *Himnos Sagrados*, *El justo juicio de Dios*, *El alma*, *Los objetos del intelecto y del sentido*, *Acerca de las particularidades y órdenes angélicos* y *Teología Simbólica*[26].

Vamos a resumir brevemente el contenido de cada uno de los cuatro libros mayores que nos han llegado de Dionisio, empezando por las dos Jerarquías. De hecho, la palabra "jerarquía" nos viene de Dionisio, si bien el sentido que tiene en este autor no es exactamente el mismo que tiene hoy en su uso corriente[27]. Literalmente, "jerarquía" significa principio o inicio sagrado, y también, principado o gobierno sagrado. Con esta expresión, Dionisio se refiere al orden según el cual la luz divina se transmite, ordenadamente siguiendo distintos niveles, desde Dios, pa-

26. Cfr. Andereggen (1992: 13), nota 2: "El confín mismo entre las obras dionisianas que poseemos no parece preciso. No es improbable que se trate de material reelaborado literariamente, y, en algunos casos, ensamblado (como el capítulo II del *De divinis Nominibus*, que podría corresponder a algo de las *Representaciones teológicas*, así como la carta IX, y partes, al menos, de las dos *Jerarquías* podrían corresponder a la *Teología Simbólica*).

27. Cfr. Cavallero (2008: 47-48): "Creemos que, así como *theología* se refiere normalmente en Dionisio a la 'Palabra de Dios' (=Biblia y tradición) y *theologós* es 'quien habla y sabe de Dios' (=cada autor humano de la Biblia y del Magisterio, 'vocero de Dios', 'portavoz de Dios'), el término *hierarkhía*, si bien dará lugar a lo que hoy se entiende por 'jerarquía' (estructura organizada en grados o niveles), mantiene en Dionisio también su valor original de 'gobierno sagrado' (*arkhé* / *hierós*), hecho confirmado por el uso de diversos vocablos con los mismos componentes. [...] Sin embargo, hay que tener presente que *arkhé* también es 'principio' y que, por ello, en el 'gobierno sagrado' está incluida la tarea de 'iniciación en lo sagrado' propia de los ángeles y, en el orden humano, de los obispos".

sando por los distintos órdenes angélicos, hasta los hombres, o también por los ministros humanos de la Iglesia, a través de los sacramentos. Este es el tema, respectivamente, de *La Jerarquía Celestial* y de *La Jerarquía Eclesiástica*. Todo el sentido de la jerarquía es la asimilación y unión a Dios. Dionisio lo explica de esta manera:

> El sagrado gobierno es, de acuerdo conmigo, un sagrado orden y ciencia y actividad asimilados a lo deiforme [...]. Ciertamente el objetivo del sagrado gobierno es la asimilación a Dios, según sea accesible, y la unión de toda sagrada ciencia y actividad que tiene a Él como guía [...][28].

De esta manera aparece también la idea dionisiana, de inspiración platónica, de la salida de las cosas desde Dios-Uno, y del retorno de todas las cosas a Dios: *moné-próodos-epistrophé*.

De Dionisio nos viene también la palabra "jerarca", que se refiere a todo aquel que participa de alguna manera del carácter de principio en la economía de la luz divina. Es interesante señalar también la conexión entre la palabra jerarquía y la palabra Tearquía (principio divino, o Dios-principio), pues Dios es el principio de todo el orden sagrado que componen las jerarquías celestial y eclesiástica.

La *Jerarquía Celestial*, que está dirigido a Timoteo, tiene como tema central el discurso sobre los ángeles, lo que hoy llamaríamos angelología, de la que Dionisio se puede considerar el primer gran sistematizador[29]. En este tratado se combinan, con gran maestría, las fuentes bíblicas y patrísticas, con conceptos tomados del neoplatonismo. Los ángeles son inteligencias puras, sin mezcla de materia. Son a la vez inteligentes e inteligibles. Por ser puramente espirituales, están por encima del tiempo humano, si bien no son eternos como Dios. Dionisio divide a los ángeles en tres órdenes, que, a su vez, se subdividen en tres: 1) Serafines, querubines y tronos; 2) Potestades, dominaciones y poderes; 3)

28. *Jerarquía Celestial*, c. 3, 1 (164D; 165A), pp. 132-133.

29. Cfr. Cavallero (2008: 48): "Dionisio es prácticamente el creador de la angelología, pues esas inteligencias celestiales son los 'ángeles', término que es en latín un cristianismo directo en tanto tomado del griego ángelos, 'anunciador, mensajero'. Si bien ya Gregorio Nacianceno o Juan Crisóstomo incluyeron a los ángeles en la doctrina cristiana y Clemente Alejandrino también los menciona, Dionisio hace una 'sistematización definitiva' y logra así reemplazar el demonismo mágico y supersticioso del paganismo."

Principados, arcángeles y ángeles. Cada nivel de la jerarquía, tanto celestial como humana, realiza la triple acción de purificación (*kátharsis*), iluminación (*photismós*) y perfección (*teleíosis*). Es interesante señalar que la purificación y la iluminación parecen poder parangonarse a la teología negativa y a la teología positiva, respectivamente. La perfección, se refiere, por su parte, a la unión con Dios mismo, por la divinización, más allá de las afirmaciones y negaciones, que es en realidad un hecho super-positivo.

Se suele decir que Dionisio tiene una concepción neoplatónica férrea de la mediación jerárquica, que contrastaría con la inmediatez con que Dios está presente al alma en san Agustín[30]. Sea lo que sea, es claro que también en san Agustín los ángeles tienen una función mediadora, y que la inmediatez de la presencia de Dios, no sólo al alma humana, sino a toda creatura es debida, antes que nada, a su carácter de Creador, título

30. Cfr. Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris: Éditions du Seuil 1994) 36: "La convergence de Denys et d'Augustin [dans Albert le Grand et la mystique rhénane] est, sans doute, paradoxale pour un lecteur moderne, dans la mesure où ces deux théologies de l'illumination sont, l'une, solidaire d'une vision hiérarchique de l'univers où l'union théomorphique s'effectue selon une loi de médiation qui vaut pour toutes les formes d'activité théarchique manifestées dans la hiérarchie : la purification, la contemplation, l'illumination, la connaissance, la perfection, l'union elle-même, alors que l'autre est, pour ainsi dire, immédiate. Les deux théologies s'accordent bien pourtant sur l'essentiel : la conversion de l'âme est partie intégrante de la vie de l'Absolu. Autrement dit : c'est comme 'métaphysique de la conversion' que les néoplatonicismes d'Augustin et de Denys s'accordent dans la théologie rhénane". En realidad, el tema es de mayor calado, y se relaciona con ese "para un lector moderno". Ni Agustín, ni Dionisio, ni Alberto, ni los místicos renanos tienen esa "mentalidad moderna", y no pueden ser interpretados desde esa óptica sin transformarlos en otra cosa. La "mentalidad moderna" es la mentalidad del sistema filosófico. Tal sistema es, sobre todo, una construcción racional de la realidad, y es incompatible con otros sistemas distintos. La mentalidad del filósofo y del teólogo antiguo y medieval es completamente diferente. Un maestro es aquel que nos abre a la contemplación de la realidad. Distintos maestros pueden abrir a distintos aspectos, sin que por el hecho de ser distintos haya contradicción, a menos que encerremos sus dichos en un supuesto sistema que ellos nunca quisieron construir. En todo caso, este tema se enmarca en otro más amplio que es el del supuesto carácter "ontológico" del pensamiento de san Agustín, que contrarrestaría con el pensamiento "henológico" procliano de Dionisio; *ibidem*, p. 35; De Andía (2008: 366-367); *ibidem*, 367: "El punto de vista de los filósofos [yo diría de los modernos filólogos o arqueólogos de la filosofía] es el de la incompatibilidad o de amalgama de fuentes, la visión de los teólogos es la de la riqueza de la tradición mística reconocida por la Iglesia".

que también en Dionisio es exclusivo de Dios. Por lo mismo, también en el orden de la gracia, que es una nueva creación, el contacto es inmediato, sin que esto signifique negar la acción de los ángeles y de la Iglesia sobre los hombres en orden a la comunicación de la gracia.

En el contexto de esta obra, Dionisio desarrolla su importante pensamiento sobre la aplicación de nombres simbólicos a los ángeles y, sobre todo, a Dios. Dionisio defiende la aplicación a Dios de nombres tomados de las cosas materiales, y no sólo de las realidades inteligibles. Así procede la misma Sagrada Escritura, que no sólo atribuye a los ángeles y a Dios nombres inteligibles, y también negaciones, sino también nombres de realidades sensibles. Procediendo de esta manera se evita una tentación posible con los nombres inteligibles: confundir a Dios con lo más excelso de la creación, siendo que Él trasciende toda determinación creada, incluso las inteligibles. Los nombres tomados de las cosas sensibles, al ser claramente disímiles respecto de Dios, si bien las cosas materiales también participan de su bondad y por eso se le pueden aplicar, no nos mueven a confundir la creatura con el Creador. Por otro lado, el símbolo purifica el sentido y lleva a elevar la mirada a lo trascendente[31]. Esta temática corresponde a la teología simbólica, obra hoy perdida, pero cuyo contenido se refleja en la Epístola IX.

31. Cfr. *Jerarquía Celestial*, c. 2, 5 (144C-145B), pp. 128-130: "Encontraremos que los místicos 'teólogos' plasman esto sacramente no sólo para las manifestaciones de los órdenes celestiales, sino también a veces para las revelaciones teárquicas mismas. Y entonces la alaban con himnos, a veces a partir de cosas que aparentan honores, como 'sol de justicia', como 'astro matinal' que se levanta sacramente hacia la inteligencia y como 'luz que resplandece' inoculta e inteligiblemente; otras veces, a partir de medianos [honores], como 'fuego que ilumina indemnemente', como agua de vital plenitud', corego que se desliza –para hablar simbólicamente– hacia el vientre y que hace saltar ríos que fluyen irresistiblemente; otras veces, a partir de últimos, como 'incienso de buen aroma' y 'piedra angular'. Pero también la presentan con formas feroces y le adaptan la particularidad del león y de la pantera y afirman que Ella será un leopardo y una osa despojada. Añadiré también que es lo más deshonrado de todo y más aún parece desacordar el hecho de que los tremendos en lo divino la hayan transmitido como plasmada también con la forma de un gusano. Así, todos los sabios en las cosas divinas e intérpretes de la oculta inspiración separan inmaculadamente las 'cosas santas de los santos' de las imperfectas y desacralizadas y respetan la insimilar plasmación sagrada [...]. Ciertamente, para nada es absurdo si también plasman, de acuerdo con las dichas causas, las esencias celestiales a partir de las insimilares similitudes discordantes. Pues quizás ni siquiera nosotros habríamos llegado a

La Jerarquía Eclesiástica en realidad trata de la jerarquía humana, pues también los ángeles pertenecen a la Iglesia[32]. Es un tratado sobre el gobierno de la Iglesia, pero especialmente centrado en la liturgia y los sacramentos como actividades divinas en las que se actualiza la acción divina (*teúrgia*) que realiza la triple acción jerárquica de purificación, iluminación y perfección. El concepto de sacramento que utiliza Dionisio no es idéntico al nuestro, o al menos su enumeración: bautismo (sacramento de la iluminación y *theogenesía*), eucaristía, confirmación, orden sagrado, rito del monacato y ritos fúnebres. La jerarquía humana de la Iglesia está compuesta por dos tríadas: 1) obispos, presbíteros y diáconos y 2) monjes, pueblo fiel y catecúmenos, posesos y penitentes, con una posible tercera tríada, que es la jerarquía legal del Antiguo Testamento, según apunta Cavallero[33]. Al igual que en la jerarquía celestial, la función de la jerarquía humana es la de trasmitir la luz divina y por ese medio elevar (*epistrophé*) el alma a la unión (*hénosis*) con Dios[34].

una búsqueda a partir de una falta de recursos, a una elevación a través de la aguda investigación de las cosas sagradas, si no nos hubiese perturbado lo disforme de la reveladora plasmación de los ángeles sin dejar de tener nuestra inteligencia en formalizaciones disonantes, sino provocándola a rechazar los materiales apasionamientos y acostumbrándola a elevarse sacramente, a través de las apariencias, hacia las supramundanales elevaciones".

32. Cfr. Cavallero (2008: 193): "El adjetivo *ekkelsiastikós* no sólo aparece en el título, como afirmó Rorem, sino también en 80: 12, pero Dionisio suele referirse a la organización que expone en este tratado como *kath'hemâs hierarkhía* 'sagrado gobierno jerárquico acorde a nosotros' o *anthropeía hierarkhía* 'sagrado gobierno jerárquico de los hombres', como complemento del 'sagrado gobierno del cielo' que corresponde a los ángeles".

33. Cfr, Cavallero (2008: 194): "Mientras que a nivel celestial la jerarquía tiene tres tríadas en nueve rangos –según Dionisio estructura los datos de la Biblia–, a nivel eclesial tiene dos tríadas, debido a la correspondencia con la organización real o histórica [...]. Dionisio hace también referencia a una 'jerarquía legal', que sería la organización correspondiente al Antiguo Testamento y que podría interpretarse como una tercera tríada, superada por la organización eclesial".

34. Se suele acusar a Dionisio, y a su concepción de la liturgia y los sacramentos, de ser poco cristocéntrica. A esto responde con acierto Cavallero (2008: 195-196): "Se ha opinado que en el proceso de ascenso hacia Dios, gradual y mediado, 'no se expone con claridad la función de Cristo, que queda minimizada y casi diluida', 'no se nos habla para nada de la unión directa de las almas con Cristo-Salvador', porque el pensamiento dionisiano y oriental sería teocéntrico; mientras que a raíz de la Encarnación, 'el Occidente ha construido una espiritualidad eminentemente 'cristocéntrica'. A través de Cristo y con Cristo, el alma se siente inhabitada por la Trinidad. Él es el único camino hacia la divini-

La Teología mística, un tratado brevísimo, está dedicada a la teología negativa. La brevedad de este tratado es inversamente proporcional a la influencia que tanto su título como su contenido han tenido en la historia de la teología y de la espiritualidad.

La teología negativa se retrotrae por lo menos a Filón de Alejandría (si no al mismo Platón). Sin embargo, es también un elemento fundamental de la revelación bíblica. En toda la Sagrada Escritura, y muy especialmente en el Antiguo Testamento, se presenta a Dios como superior a todo conocimiento y denominación por parte de la criatura, y el carácter sagrado de su nombre, el "*Tetragrammaton*", es patente. Un ejemplo explícito lo encontramos en el libro de la Sabiduría, que no carece a su vez de influencias griegas: "[...] víctimas de la desgracia o del poder de los soberanos, dieron los hombres a piedras y leños el Nombre incomunicable" (*Sb* 14, 21). En *La Teología Mística*, Dionisio nos dice que, en la vía afirmativa, se va de arriba abajo, es decir, se parte de la atribución a Dios de los nombres más excelsos y se termina por afirmar los nombres más imperfectos, que son los que proceden de las cosas materiales. Por eso, los tratados de teología afirmativa tendrían este orden: *Instituciones teológicas* (dedicado al tema trinitario), *Nombres divinos* (que trata los nombres inteligibles como Bien, Ser, Vida, Sabiduría, etc.), y *Teología simbólica* (dedicado a los nombres tomados de las realidades sensibles). Por el contrario, las negaciones seguirían el camino inverso:

dad'. Pensamos que esta lectura del *Corpus* exagera una oposición de lo teocéntrico y lo cristocéntrico: Dionisio destaca el papel de la Encarnación, clara *philanthropía* de Dios, y subraya en *JE* la importancia de la Eucaristía, 'misterio de los misterios'; para él, Dios es Uno, es 'Unitrinidad', y Cristo no está ajeno ni a la vocación, ni a la gracia ni al esfuerzo del hombre en la *epistrophé*, sino que es el Gran Mediador para ese proceso. En este tema, como en el de la presencia del amor en la experiencia mística, hay que tener en cuenta que los escritos de Dionisio son un *corpus*, es decir, no pueden ser interpretados aisladamente"; *ibidem*, p. 197: "Es importante señalar que *JE* es, de los tratados que conforman el *Corpus*, el que más referencias hace a Jesús [...] En esos pasajes Jesús aparece como perfume de Dios, actúa en Dios, es como Dios por sus hechos, mandatos e impecabilidad; es el jefe de toda jerarquía e ilumina a toda creatura; es el Mesías prometido, cumple los deseos del Padre; destruye la muerte, da la vida eterna, haciéndonos hijos de Dios, porque Él da el Espíritu Santo, consagra, purifica, santifica, transmite bienes, vivifica, nos hace miembros suyos y nos une a Él; busca imitadores atletas que sean apóstoles suyos, hace un gozo la muerte. Estas ideas, como las presentadas en otros tratados, aseguran la cristología ortodoxa de Dionisio".

se comienza negando de Dios lo más imperfecto, y se termina negando de Él incluso los nombres más elevados[35]. Esta negación no implica que en Dios no se encuentre la perfección, sino que estos nombres, tomados de los "entes", se quedan muy por debajo de su realidad trascendente. Para ilustrarlo, Dionisio recurre al ejemplo plotiniano del escultor:[36] "como los que hacen una estatua natural-en-sí quitándole todos los impedimentos que se sobreañaden a la pura contemplación de lo oculto y con la sola supresión manifiestan en ella la misma belleza ocultada"[37]. La palabra ente (*on*) en Dionisio designa siempre a la creatura, lo mismo que la palabra esencia o sustancia (*ousía*). Dios es suprasustancial, y en realidad está por encima de todo concepto y de toda palabra. Dionisio se expresa de modo muy audaz, pues niega de Dios, no sólo que sea bondad, ente, vida o sabiduría, sino que incluso niega de Él la paternidad, filiación o el espíritu: "ni es verdad, ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni deidad o bondad; ni es espíritu como nosotros lo conocemos, ni filialidad ni paternidad"[38].

Evidentemente, Dionisio no rechaza el dogma trinitario, y esos nombres fueron afirmados de Dios en sus otras obras. La clave está en ese "como nosotros lo conocemos". Dios no es todas estas cosas según el concepto que de ellas tenemos, que es necesariamente limitado y proporcionado al ente, que es el objeto de nuestro entendimiento. De allí su célebre afirmación "si viendo a Dios, comprendes lo que ves, no es a Dios a quien ves, sino algo cognoscible de su entorno". Debemos abandonar por ello todas las cosas, para ser elevados místicamente a una unión con Dios que trasciende toda operación natural. Se trata del aspecto ascético de nuestra aproximación a Dios, si bien esto no se logra sino como don de Dios, y por eso esta obra se inicia con una oración a Dios, pidiéndole esta elevación. No termina por ello, tampoco, todo en negación. Dios está por encima de toda afirmación, pero también de toda negación:

35. Cfr. *La Teología Mística*, III (1032D-1033D), pp. 364-367.
36. Plotino, *Enéadas*, VI, 1, 42-52 y 9,7-12.
37. *La Teología Mística*, II (1025A), p. 363.
38. *La Teología Mística*, V (1045D), p. 368.

> [...] ni hay de Ella aserción por entero ni supresión, sino que, haciendo aserciones y supresiones de las cosas tras Ella, ni la establecemos, ni la suprimimos, dado que está por encima de toda aserción la totalmente perfecta y unitiva Causa de todo, y está por encima de toda supresión la la supraexcelencia de lo simplemente liberado de todo y más allá de todo[39].

La teología mística, por ello, termina en una especie de "negación de la negación", que es una forma de contacto eminente con Dios, por éxtasis, superando toda determinación creada. Se ha puesto en duda que este procedimiento tenga una raíz cristiana y bíblica, así como también se ha señalado la aparente ausencia del amor como motor de la experiencia mística. Coincidimos con Cavallero que afirma que esta obra no se puede interpretar aisladamente, sino en el contexto del Corpus, en el que ambos aspectos (inspiración bíblica y rol central del amor), quedan suficientemente afirmados[40].

1.4. El *De Divinis Nominibus*

Es imposible resumir en pocas palabras un texto tan rico, profundo y denso en contenido como el libro sobre *Los nombres de Dios*. Hacerlo en profundidad implicaría, por otro lado, adentrarse en la interpretación de muchos pasajes todavía muy discutidos por la crítica en cuanto a su significado. Nos limitamos aquí a una síntesis sin pretensión de originalidad, ni de zanjar problemas que han sido discutidos durante siglos de exégesis del Corpus Dionysiacum.

El *De Divinis Nominibus* consta de trece capítulos. Los tres primeros, tienen un carácter introductorio al resto de la obra. El capítulo 1

39. *La Teología Mística*, V (1045D), p. 369.

40. Cfr. Cavallero (2008: 342), nota 31: "Al limitarse a *TM*, Vaneneste señala que no aparecen ni éros ni *agápe* porque no interviene el libre acto de amor en el ékstasis que lleva a la *hénosis* [...]. Sostiene, además, que Dionisio construye su teoría sobre el conocimiento de Dios excluyendo la atracción de la Gracia [...], con lo cual Venneste minimiza todo lo dicho sobre la Encarnación y la teúrgia de Cristo como movilizadoras del ascenso del alma y reduce la significación del *aktís* (véase Vladimir Lossky *La teolgia mistica della Chiesa d'oriente. La visione di Dio* (Bologna: Il Mulino, 1967) 35. No es correcto interpretar la *TM* sin el contexto del resto del *Corpus*".

asienta las bases de la posibilidad y límites de la denominación de Dios, de una manera semejante a la que encontramos en sus otras obras. En el *DN*, tal como se dijo, se intenta explicar los nombres divinos *inteligibles*. Si bien Dios trasciende toda sustancia (*ousía*) y, por lo tanto, toda facultad cognoscitiva (sensación, imaginación, opinión, razón o intelección), pues el entendimiento tiene por objeto al ente, pero Dios está por encima de todo ente, sin embargo, por ser todo ente producido por Dios, se puede designar a Dios a partir de las realidades creadas como su causa. De esta manera, tenemos dos vías fundamentales para la denominación de Dios: la de la negación eminente y la de la causalidad.

El capítulo 2 es uno de los más importantes, y también difíciles de toda la obra. En él comienza a desarrollar el primer nombre divino, el de Bien por sí (*autoagathós*), pero este discurso se ve interrumpido por el desarrollo del tema de las uniones y discreciones divinas, que habría sido previamente tratado en el libro de las Instituciones teológicas (o "Divinas hipotiposis"). Tal como señala Andereggen[41], en el cuadro general que guía este capítulo, la primera gran distinción es la que se da entre Dios como Unión y la Creación como discreción, es decir, como algo distinto de Dios. A su vez, en Dios hay uniones y discreciones. Las uniones consisten en los nombres inteligibles, tanto los que se realizan por modo de negación eminente (supersubstancial, superbueno, superdios, etc.), como los que se toman de su causalidad (bien, ser, vida, sabiduría, etc.). Cada uno de estos nombres inteligibles designaría una de las infinitas riquezas o potencias de Dios[42], perfecciones completamente

41. Cfr. Andereggen (1989: 33-52), especialmente p. 44.

42. En la lectura de Dionisio hay dos tradiciones claramente diferenciadas en este punto: la escolástica occidental y la ortodoxa oriental. Mientras que la tradición teológica occidental, de la que santo Tomás es probablemente el máximo representante, la denominación de Dios es múltiple por proceder de la multiplicación de la única perfección infinita que Dios es, en las cosas, y por ello en Dios mismo no se distinguen realmente entre sí, ni respecto de la esencia de Dios, en la tradición teológica oriental, se afirma no sólo la distinción entre la esencia (*ousía*) de Dios y las personas (*hypóstasis*), sino también la distinción entre la esencia y las potencias de Dios. Mientras que la esencia de Dios, inefable, permanecería imparticipable, las potencias, que serían otras tantas procesiones de Dios, si bien comunes a las tres Personas divinas, serían lo que procedería de Dios hacia las criaturas. Esto tiene consecuencias importantes en el modo de concebir la contemplación de Dios en la vida futura. Para la tradición occidental y católica, ésta consiste en la visión

compenetradas entre sí en la realidad una de Dios, pero con su propia consistencia, que después se manifiesta separadamente de las demás a través de su participación en las cosas creadas, "como luces de lámparas":

> [...] cual luces de lámparas –para usar de ejemplos sensibles y caseros– que están en una única casa y están íntegras en recíproca integridad, y mantienen exacta la distinción particularmente sostenida de unas a otras, unidas por la distinción y distinguidas por la unión. Y, efectivamente, vemos que en una casa, al haber muchas lámparas adentro, las luces de todas se unen en una única luz y que resplandecen en un brillo indistinguido, y nadie, según creo, podría distinguir la luz de esta lámpara de las otras a partir del aire que abraza todas las luces, ni ver una sin otra, compenetradas sin mezcla todas en todas.
>
> Pero también si alguien extrae del domicilio una de las antorchas, saldrá con ella también toda su luz propia, sin arrastrar en sí misma ninguna de las otras luces o sin dejar a las otras nada de sí. Pues, como decía, era de ellas la totalmente perfecta unión en general, sin mezcla de todas respecto de todas y en ninguna parte confundida [...][43].

Las discreciones divinas son las procesiones internas de las personas divinas, que, si bien son mutuamente inherentes, no se confunden entre sí y, por lo tanto, sus nombres no son convertibles. Además, está la discreción propia de la Encarnación del Verbo, propia sólo de Él, y no común a la Trinidad.

Por otro lado, tenemos la discreción en que consiste la Creación misma. Dios hace proceder generosamente hacia las cosas creadas sus perfecciones inteligibles, como dones (que aquí llama "providencias", por estar precontenidas pre-cognoscitivamente en Él mismo) que cada una de ellas recibe según su propia capacidad, que es necesariamente limitada, permaneciendo por ello las uniones divinas en sí mismas, sin embrago, "imparticipadas". En efecto, si bien Dios, de alguna manera

inmediata de la esencia misma de Dios, que se tendría presente inmediatamente, si bien no se la podría comprender, es decir abarcar y agotar, por trascender al intelecto creado por su riqueza de intensidad infinita. Para la teología ortodoxa en cambio, no hay contemplación directa de la esencia de Dios ni en esta vida ni en la vida eterna, sino sólo de sus energías.

43. *DN*, 2, 4 (PG 3; 641A-B); p. 231.

procede hacia las cosas, esto lo hace "multiplicándose" y de acuerdo al modo limitado de la creatura. Ésta no puede recibir las virtudes divinas con todo su vigor, y por eso, éstas no son participables. De esta manera, la Creación a la vez que, según su modo, participa de las providencias divinas, al mismo tiempo mantiene su distinción radical respecto de Dios:

> Pero si es divina distinción también la progresión, adecuada al bien, de la unión divina que supraunitariamente se pluraliza a sí misma por bondad y también se multiplica, según la divina distinción han sido unidas las independientes comunicaciones, las esencializaciones, las vivificaciones, las sapientificaciones, las otras mercedes de la Bondad causa de todo, según las cuales lo que imparticipativamente se dona en participación es alabado con himnos desde las participaciones y los participantes.
>
> Y esto, común y unido y uno para la íntegra divinidad, es el que toda ella íntegra sea participada por cada uno de los participantes y a su vez por ninguno con ninguna parte, así cual un punto en medio del círculo respecto de todos los radios que lo rodean en el círculo y como muchos grabados de un sello participan del arquetipo del sello también en cada uno de los grabados, sin ser aquél íntegro e idéntico en ninguno ni [parte] según parte alguna. La imparticipación de la divinidad causante de todo también supera a todas las cosas, por no haber de ella ni tacto ni alguna otra relación conexa respecto de lo participante[44].

En el capítulo 3, Dionisio retoma el tema del Bien como nombre de Dios, pero vuelve a interrumpirse para hablar de la oración. Andereggen subraya que este modo de proceder es acorde al dinamismo helicoidal del discurso dionisiano[45].

El capítulo 4, en el que Dionisio trata, por fin, del Bien como primer nombre de Dios es el corazón de toda la obra. El Bien divino es como el Sol, que difunde su luz, recibiendo cada cual más o menos según su proximidad o distancia respecto de aquél; así Dios-Bien dona el ser a los entes recibiendo cada uno proporcionalmente a su modo de perfección. El símil platónico del Sol, utilizado por Dionisio para explicar la difusividad del Bien divino en la Creación, ha llevado a la discusión sobre

44. *DN*, 2, 5 (PG 3; 644 A-B); p. 232.
45. Cfr. Andereggen (1989: 33).

si en este autor la Creación es libre, y, por lo tanto, a poner en duda su ortodoxia, que es defendida, sin embargo, por santo Tomás[46]. El alcance del Bien es tan amplio, que va más allá del ente hasta lo que todavía no es, pero que aspira a ser, el no-ser en sentido platónico (la materia y la potencia). Como el Bien es como un Sol que irradia su luz, el Bien es principio de la luz espiritual, y, por eso, Dios puede ser también denominado "Luz", en cuanto principio trascendente de la iluminación de los espíritus y de la superación de la ignorancia. De la luz deriva también la belleza, por lo que Dios es llamado "Bello" y "Belleza". Es en este contexto en el que Dionisio desarrolla el tema de los tres movimientos del alma: circular, rectilíneo y helicoidal. Dios es también llamado "amor" y "amable". Con cierta audacia, Dionisio atribuye a Dios el nombre de amor no sólo en el sentido de *agápe*, sino también de *eros*, amor apasionado. Esta última atribución, de impresionantes implicaciones místicas, se debe a que Dios es "fuerza unitiva", y a que su amor produce éxtasis:

> Es también extático el divino amor-erótico, por no permitir a los enamorados ser de sí mismos sino de los amados. Y lo revelan las cosas superiores, que llegan a ser providencia de las subordinadas, y las de nivel semejante por su mutua contención, y las inferiores por su muy divina reversión hacia las primeras. Por ello también el magno Pablo, llegado a ser una posesión del divino amor-erótico y captado por su extática potencia, con boca divinamente inspirada afirma: "Ya no vivo yo, sino vive Cristo en mí"; porque es verdadero enamorado y extasiado para Dios, como él mismo afirma, y no vive su propia vida, sino la del amado, que es [vida] sumamente amable[47].

Dios mismo, dice Dionisio, por amor (*eros*), en cierto modo, está también fuera de Sí participando providentemente sus perfecciones a las creaturas.

En este capítulo, lógicamente, trata Dionisio el problema del mal. Claramente, en Dionisio el mal es privación de bien. En esto, Dionisio, junto con san Agustín, será una fuente principalísima de la concepción de santo Tomás. Ver, por ejemplo, las siguientes afirmaciones:

46. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 4, ad 2.
47. *DN*, 4, 13 (PG 3; 712A); pp. 262-263.

> [...] el mal no existe a partir del bien, y si es a partir del bien, no es mal, pues ni propio del fuego es el enfriarse, ni del bien el no producir cosas buenas. Y si todos los entes son a partir del bien –pues el bien tiene como naturaleza el producir y salvar, pero el mal el corromper y destruir–, ninguno de los entes es a partir del mal[48].
>
> Y si todos los entes son a partir del bien y el bien está más allá de los entes, también existe en el bien el ente no existente; pero el mal no es ni siquiera ente, si no, no es totalmente malo ni no existente [...][49].

Por este motivo, el bien en cuanto bien no es causa del mal y, por lo mismo, Dios no es causa del mal: "De modo tal que no está en Dios el mal y el mal no es inspirado por Dios"[50]. Ni siquiera los demonios son malos por naturaleza, sino que se han hecho malos por su operación propia: "ni en los demonios, ni en nosotros, el mal es malo como algo existente sino como defecto y deserción de la perfección de los propios bienes"[51]. En definitiva, el mal es privación y algo contra la naturaleza: "Vicio de la naturaleza es lo contra natura, la privación de lo propio de la naturaleza. De modo tal que no es mala la naturaleza, sino que esto es malo para la naturaleza: el no poder llevar a la perfección las cosas de la propia naturaleza"[52]. El cuerpo y la materia son también esencialmente buenos, como creaturas de Dios. El mal es, por lo tanto, desorden, caída, privación, impedimento de las causas, indeterminación. El bien, en cambio, implica orden, ascensión, perfección, causalidad, determinación.

El capítulo V es el que se dedica al nombre divino de "Ser". Comienza aquí el desarrollo de la tríada neoplatónica ser-vida-sabiduría, que para Dionisio tiene menos extensión que el "bien", que se extiende también a los no-entes, como se ha dicho. Dios es "El-que-es". El ser es la primera de las perfecciones participadas en las creaturas ("ha proyectado el ser antes que sus otras participaciones")[53]. Desarrolla aquí nuestro autor una rica metafísica de la participación del ser que ha sido muy influyente en el desarrollo de la de santo Tomás. También en la mente

48. *DN*, 4, 19 (PG 3; 716B-C); p. 266.
49. *Ibidem*.
50. *DN*, 4, 21 (PG 3; 724A); p. 271.
51. *DN*, 4, 24 (PG 3; 728A); p. 275.
52. *DN*, 4, 26 (PG 3; 128C); p. 275.
53. *DN*, 5, 5 (PG 3; 820A); p. 293.

de Dios están los ejemplares o paradigmas de todas las cosas, es decir la medida de ser que participará cada creatura:

> Afirmamos que son paradigmas las razones presubsistentes en Dios esencializadoras de los entes también unitariamente, a las que la "Teología" llama predefiniciones y divinas y buenas voliciones, definidoras y creadoras de los entes, según las cuales el supraesencial predefinió y produjo todos los entes[54].

Los capítulos 6 y 7 tratan de los dos términos restantes de la tríada ser-vida-sabiduría. El 6 trata sobre la vida y el 7 sobre la sabiduría. Se afirma que Dios pre-contiene las perfecciones de la vida y la sabiduría, porque Él es causa primera de la vida y del conocimiento, no sólo intelectual, sino también sensorial, de las creaturas. Los restantes capítulos, terminan de recorrer otros nombres como Justicia, Salvación y Redención (capítulo 8), grande y pequeño, idéntico y diferente, similar y disímil, estable y móvil (capítulo 9), Todopoderoso, Eternidad y Tiempo de las cosas (capítulo 10), Paz (capítulo 11), Santo de los santos, Rey de los reinantes, Señor de los señores y Dios de dioses (capítulo 12), y, finalmente, Perfecto y Uno (capítulo 13). Estos dos últimos nombres son importantes porque clausuran el discurso sobre los nombres divinos, atribuyendo a Dios conjuntamente la totalidad de las perfecciones que se han ido predicando separadamente a lo largo del tratado: "la Teología

54. *DN*, 5, 8 (PG 3; 824C); pp. 296-297. Justamente en que Dios produce las cosas desde las ideas, es decir, intelectualmente, santo Tomás puede defender que Dios crea, no por una mera emanación natural, sino por voluntad; cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 4. Es interesante que, a través de su doctrina de las ideas, santo Tomás introduce una cierta pluralidad en la mente divina, una multiplicidad intencional, no entitativa, porque Dios conoce todo lo que crea en todo su detalle y variedad. Dios conoce todas las cosas por su propia esencia, que es una. La esencia divina hace directamente las veces de algo así como la "especie" inteligible en la que Dios entiende. Dios conoce además todas las cosas en un único concepto subjetivo, que es el Verbo divino. Sin embargo, santo Tomás afirma que a través de su única esencia y de su único Verbo, Dios tiene muchas ideas, que no son otra cosa que el conocimiento que Dios tiene de todos los modos finitos en que la infinita perfección de su Ser puede ser participada. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2. Para un estudio exhaustivo y profundo de este tema cfr. Gregory T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008).

atribuye al Causante de todo no sólo todo sino todo a la vez, y lo alaba con himnos como 'perfecto' y 'uno'"[55].

2. Influencia de Dionisio en Tomás de Aquino

2.1. La posteridad de Dionisio el Areopagita[56]

Este autor, cuya identidad ignoramos y que, el público general –incluso el culto– ignora, es, probablemente, uno de los autores más influyentes en la historia de la teología. Dionisio es uno de los puntos de referencia más importantes de la teología mística, la cual deriva su nombre de una obra suya, y también de la metafísica cristiana y de la teología dogmática, tanto católica como ortodoxa[57]. Por el contrario, Dionisio ha sido un autor tradicionalmente impugnado desde el protestantismo, del cual Lutero opinaba que era "más platonizante que cristianizante" (*plus platonizans quam christianizans)*[58].

El primer gran autor que muestra haber sido influido por el Pseudo-Dionisio es San Máximo el Confesor (580-662), y, después, la lista de autores en la que Dionisio dejó una huella importante es impresionante: Juan Escoto Eriúgena (815-877), Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), Hugo de San Víctor (1096-1141), Alejandro de Hales (1185-1245), San Alberto Magno (1193-1280), San Buenaventura (1217-1274), Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Meister Eckhart (1260-1328), Dante Alighieri (1265-1321), Gregorio Palamás (1296-1359), Nicolás de Cusa (1401-1464), Marislio Ficino (1433-1499), traductor y comentador de

55. *DN*, 13, 1 (PG 3; 977B); p. 342.

56. Para una visión general, cfr. Álvaro Perpere, "El encuentro entre religión y filosofía: Dionisio Areopagita y su influencia en la historia", en *Forum. Revista de Humanidades y Ciencias*, 3/3 (2008) 45-60.

57. Para tener una idea del influjo de Dionisio en la teología ortodoxa contemporánea, cfr. Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente* (Barcelona: Herder, 1982).

58. Lutero. "De captivitete Babylonica". En *Opera Omnia*, Edición de Weimar, VI, 561, citado por De Andía (2000: 363).

la obra del Areopagita, Juan Pico della Mirándola (1463-1494), y San Juan de la Cruz (1542-1591), por mencionar sólo algunos.

Simplificando, podemos hablar de la influencia inicial de Dionisio hacia el final de la era patrística, con Juan de Escitóplis y Máximo el Confesor como principales representantes. De un segundo momento de influencia en la teología sistemática y en la metafísica occidental, que va desde la filosofía de Juan Escoto Eriúgena hasta Santo Tomás de Aquino, que se refleja poéticamente en *La divina comedia* de Dante. De un tercer grupo de influencias, que es el que ejerce sobre la mística occidental, en el que es fundamental la línea que va desde San Buenaventura y, sobre todo, desde San Alberto Magno, hasta la mística especulativa de Eckhart y de los otros místicos renano-flamencos[59], y, finalmente, hasta la mística práctica de San Juan de la Cruz. Si bien la influencia de Dionisio en occidente empezó a decaer desde que Lorenzo Valla (1406-1457) descubriera que no era el discípulo de San Pablo, su influencia es todavía fortísima en su contemporáneo Nicolás de Cusa, que se aparta del aristotelismo, pero en el que la huella de Dionisio es evidente (y por medio del cusano, tal vez en la filosofía moderna), así como en los filósofos Ficino y Pico. Una prueba de que la autoridad de Dionisio siguió vigente mucho tiempo más en el ambiente cultural occidental moderno es el hecho de que Galileo (1564-1642), para defender sus posiciones, recurra con frecuencia al Pseudo-Dionisio, como se ve, por ejemplo, en el siguiente pasaje, en que cita justamente el *De divinis nominibus*:

> De modo que, con cierta semejanza así como en el corazón del animal tiene lugar una continua regeneración de espíritus vitales, que sostienen y vivifican todos los miembros, mientras que a su vez llega al mismo corazón el sustento y el alimento de otro lugar, sin el cual perecería, así el Sol, mientras *ab extra* le viene el sustento, se conserva aquella fuente de donde continuamente se deriva y difunde esta luz y calor prolífico, que da vida a todos los miembros que están situados a su alrededor. Pero como acerca de la admirable fuerza de este espíritu y luz solar, esparcida por el universo, podría proporcionar muchos testimonios de filósofos y grandes escritores, creo que me es suficiente una cita del Beato Dionisio Areopagita de su libro "De los nombres divinos", que dice: 'También la luz reúne y atrae hacia sí todo

59. Cfr. De Libera (1994: 33-37 y 53-56).

lo que se ve, lo que se mueve, lo que se ilumina, lo que calienta, y designa con único nombre a lo que es abarcado por su resplandor. Y así al Sol se le llama Ilios porque congrega y reúne a todo lo que está disperso." Y un poco más abajo escribe del mismo: 'Pues si este Sol, al que vemos, a las esencias y cualidades de las cosas que caen bajo su sentido, aunque sean muchas y diferentes, sin embargo, él mismo, que es uno y difunde la luz por igual, las renueva, alimenta, produce, mueve y las hace a todas vitales; y a cada una de las cosas de este universo, según su capacidad, es partícipe del mismo y único Sol, e igualmente tiene como anticipadas en sí las causas de muchas cosas a las que hace partícipes, ciertamente con mayor motivo, etc.'[60].

Junto a esta amplia influencia de Dionisio en occidente, tenemos la profunda influencia de Dionisio en la teología del oriente cristiano de finales de la Edad Media. En este período es importante señalar a autores centrales de la teología ortodoxa, como Gregorio Palamás[61], que interpreta a Dionisio en la línea de la distinción entre las potencias divinas y la esencia incognoscible de Dios, y Nicolás Cabasilas (1320-1391)[62]. Nos interesa, en el contexto de esta introducción, decir unas palabras sobre la influencia del Areopagita en santo Tomás de Aquino.

2.2. El conocimiento y la denominación de Dios en santo Tomás

La influencia de Dionisio en santo Tomás es amplia e intensa. Sin exagerar, se puede decir que, junto con la de San Agustín y la de Aristóteles, la de Dionisio es la influencia más importante en su obra[63]. Esta in-

60. Cfr. "Carta a Monseñor Piero Dini", en Galileo, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión* (Madrid: Altaya, 1995) 58-59.

61. Cfr. John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Scarsdale (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).

62. Cfr. Myrrha Lot-Borodine, *Un maître* de la *spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas* (Paris: Éditions de l'Orante, 1958).

63. Acerca del comentario de santo Tomás al *De divinis nominibus*, cfr. Ignacio Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la* Exposición *sobre el* De divinis nominibus *de Dionisio Areopagita* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1989). Sobre la influencia de Dionisio en la metafísica del Aquinate en general, cfr. Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2005).

fluencia se extiende a todos los niveles de la obra del Aquinate, tanto al metafísico como al estrictamente teológico. Su acercamiento a Dionisio depende probablemente de la influencia de su maestro Alberto Magno, a cuyas lecciones sobre el *De divinis nominibus* santo Tomás asistió[64].

Sin duda, un tema capital, especialmente por lo que se refiere a la influencia del *De divinis nominibus*, es el conocimiento de Dios. La doctrina de santo Tomás sobre el conocimiento de la esencia de Dios y su denominación (que no es otra cosa que la manifestación de su esencia), está inspirada principalmente en la concepción de Dionisio. Nos referimos a aquellos nombres que designan la esencia Una de Dios y que son comunes a todas las Personas de la Santísima Trinidad, y no a los que son propios de cada Persona divina, y que son intransferibles a las otras Personas divinas con las que tiene oposición relativa. Aquellos nombres con los que designamos a Dios están tomados de las creaturas. Dado que todas las perfecciones de las creaturas derivan de Dios, están participadas de Él, por ello conservan una semejanza de su origen. Es por eso que, a partir de las creaturas, se puede saber algo de la esencia de Dios, y designarlo con nombres tomados de las perfecciones que la inteligencia encuentra en las cosas creadas[65].

De entre las perfecciones creadas se pueden distinguir dos tipos: las perfecciones puras y las perfecciones no puras. Estas últimas son las que no pueden existir sino como acto de una materia: las formas sustanciales y accidentales de las cosas corporales (el alma de un animal, el calor, el color, etc.), mientras que las primeras son las que pueden existir separadamente, es decir, que por su misma naturaleza no exigen un sustrato material (por ejemplo, el intelecto, la sabiduría, la verdad, el bien, etc.). Santo Tomás suele decir que las perfecciones no puras sólo se predican

64. Cfr. Andereggen (1989: 64): "Existe en Nápoles, como se sabe, un manuscrito de una parte del *Comentario* de Alberto Magno al *De Divinis Nominibus* copiada por la mano de Santo Tomás. Es evidente que este solo hecho nos da la pauta de la importancia que tiene el comentario Albertino –además de la relación general de discipulazgo–, para la comprensión del pensamiento del Aquinate en su propio *Comentario*".

65. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 13. Los textos en latín están tomados de http://www.corpusthomisticum.org/ [08/07/2019]. La traducción es nuestra, salvo las citas del *Comentario* a *De divinis nominibus*, que son de la presente edición, traducidos por Alessandro Mini.

de Dios metafóricamente. Son las que corresponden a la teología simbólica dionisiana. Algo distinto sería lo que sucede con las perfecciones puras, por poder existir sin sustrato material[66].

Sin embargo, el hecho de que las perfecciones puras se puedan predicar de Dios con más propiedad que las no puras, no es la última palabra. Aún el conocimiento que se obtiene de Dios a través de estas perfecciones, en la medida en que tiene su origen en el modo creatural de estas perfecciones, es imperfecto e inadecuado. Cuando nosotros decimos que Dios es sabio, o que es el bien, estamos diciendo algo que es verdad siempre y cuando no pensemos que en Dios se dan la sabiduría y el bien tal y como nosotros los entendemos. Pues nuestra intelección de estas perfecciones está signada por el modo finito con que estas se dan en las realidades creadas. Hay una imperfección, pues, en el "modo", finito, creatural, en que entendemos estas perfecciones. La proposición "Dios es sabio" es verdadera por lo que se quiere significar con ella, siempre que se tenga presente que el modo en que se entiende esa perfección (*modus significandi*) es inadecuado a la realidad infinita de Dios[67].

Es aquí donde entra en juego la *teología negativa*, o, con palabras de santo Tomás, la *vía de la remoción*[68]: se trata de negar o remover,

66. *Ibidem*, a. 3, ad 1; *Summa Contra Gentiles*, I, 30.

67. Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, 30: "Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.".

68. Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, c.14, n. 2: "Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam

al afirmarlos de Dios, lo que de imperfecto tienen nuestros conceptos, inclusive aquellos en que entendemos las perfecciones puras. De Dios sabemos más qué no es, que qué es, dice santo Tomás. La estructura misma del tratado sobre los atributos divinos en la *Summa* comienza con las negaciones, como explica el Aquinate en el *Proemio* de ese tratado[69]. Dios no es sabio, según el modo finito en que nosotros entendemos la sabiduría. Por eso, las negaciones son más precisas que las afirmaciones cuando hablamos de Dios. Santo Tomás aclara que se trata aquí de una negación, y no de una privación, aclaración que es muy importante y que separa radicalmente a santo Tomás de aquella forma de apofatismo que termina en un cripto-ateísmo sutil, dejando a Dios sin el ser[70]. Dios no está "privado" de la sabiduría. No es en ese sentido en que se dice que Dios no es sabio. Dios no tiene la sabiduría en el modo imperfecto en que nosotros la entendemos, sino de un modo supereminente, y por eso es "super-sabio", como dice Dionisio. La negación o remoción no elimina la propiedad, sino que es un camino hacia la afirmación supereminente de esa misma perfección en Dios. Ese modo divino, nosotros no lo podemos representar adecuadamente.

Santo Tomás dice que el nombre "el que Es" (*Qui est*) es el nombre más propio Dios, como lo más perfecto que podemos decir de Él *desde las creaturas*, en la medida en que el ser (*ipsum esse*) es el más formal y perfecto de los actos participados de Dios en los entes creados. *El que Es*, significa el acto mismo de ser sin restricción a ninguna forma particular. Incluso los nombres que son convertibles con este, como el de bien, agregan algo conceptualmente al ser, determinándolo en cierto

quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est".

69. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 3, *Prooemium*: "Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur".

70. Cfr. Ignacio Andereggen, "La disolución de la metafísica de la creación según el tomismo 'posmoderno'" en Ignacio Andereggen, *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008) 445-459; Roger Verneaux, Étude critique du livre Dieu sans l'être (Paris: Téqui, 1986).

modo[71]. Sin embargo, santo Tomás dice también que el nombre de Bien es el primero desde la perspectiva de la causalidad[72], y, de hecho, santo Tomás trata primero de Dios como Bien, antes de tratar el tema del nombre de Ser en la *Summa*[73]. Es verdad, sin embargo, que santo Tomás corrige la afirmación de Dionisio, de base neoplatónica, según la cual el bien es más extenso que el ser, puesto que ese no-ser al que se extendería el bien según el Areopagita es, según santo Tomás, o la materia o el ente en potencia, y, por lo tanto, algo que participa todavía de la noción de ente[74]. Ente, uno y bien se convierten, y Dios es tanto el Bien y el Uno, como es el Ser mismo subsistente. Por otro lado, el nombre "el que Es" es el más propio tomado de las perfecciones participadas en las creaturas, porque significa la perfección del ser sin restricciones, pero el nombre "Dios" y el nombre "*Tetragammaton*" son aún más propios, pues significan, respectivamente, la esencia misma divina, y la sustancia incomunicable y singular de Dios:

> El nombre "El que es" es el nombre más propio de Dios en cuanto a aquello a partir de lo que se impone, es decir, el ser, y en cuanto al modo de significar y cosignificar, como se ha dicho. Pero en cuanto a aquello para lo que se impone el nombre para significar, es más propio el nombre "Dios", que se impone para significar la naturaleza divina. Y aún más propio es el nombre "*Tetragrammaton*", que se ha impuesto para significar la sustancia misma incomunicable y, si cabe hablar así, singular de Dios[75].

Por otro lado, por perfecto que sea el nombre de Ser, no basta con predicar de Dios este nombre, para expresar lo que Él es. Primero que nada, por la imperfección de nuestro concepto de ser, que, al captarlo a

71. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.
72. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad 2.
73. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 6.
74. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, ad 1 et ad 2.
75. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem".

partir de las creaturas, se lo entiende como una perfección inherente, y no subsistente. Por eso, es necesario predicar también de Dios que es el *ente* primero, nombre que designa una realidad subsistente, si bien tiene el defecto de designar algo compuesto, porque ente es *lo que es* (*quod est*), y supone, por lo tanto, la composición entre una quidídad y el ser[76].

El ente tiene muchos significados y, para lo que nos interesa aquí, se dice ente tanto de la substancia como de los nueve predicamentos restantes. La noción de ente, sin embargo, no se predica unívocamente de las diez categorías, sino analógicamente. El analogado principal de la noción de ente es la substancia, y los demás predicamentos se llaman entes en la medida en que tienen una referencia a la substancia. Ahora bien, santo Tomás niega que se pueda predicar de Dios con toda propiedad la noción de substancia, así como cualquier predicamento, y, en ese sentido, se puede decir, con Dionisio, que Dios es supersubstancial, y, por lo tanto, que no está englobado por la noción de ente, si bien Dios es realmente subsistente, subsistiendo por encima de todo ente[77].

Además, la comprensión profunda y completa de las nociones de ser y de ente supone que el intelecto conozca todas sus realizaciones, tanto en el orden predicamental como en el orden trascendental. Por ello, no basta decir que Dios es el ser o el ente, si no se conoce y se dice

76. Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, c. 30, n. 3: "Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum".

77. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5.

que Dios es uno y unidad, bien y bondad, sabio y sabiduría, providencia, etc., que es lo que hace santo Tomás en la *prima pars* de la *Summa*.

2.2. Influencia de Dionisio en la metafísica de santo Tomás

Dionisio influyó profundamente a santo Tomás, junto con otros autores de impronta platónica (San Agustín, el autor del *De causis*, Proclo, Boecio), en su modo de concebir la *participación*, que una de las nociones centrales de su metafísica[78], y de nociones estrechamente ligadas a aquella, como la de *modo* y *cantidad virtual*[79]. Tal como explica el Aquinate al comentar a Boecio, se dice que un ente participa de una perfección cuando posee limitadamente algo que a otro pertenece en modo irrestricto[80]. Poseer una perfección en modo irrestricto, es decir, no participado, implica poseer esa perfección según todo su poder (*virtus*): el blanco según todo el poder del blanco, o el calor según todo el poder del calor, por ejemplo. Evidentemente, en estos ejemplos, la perfección participada no puede subsistir separadamente, por ser perfecciones no puras que exigen por su misma naturaleza de un sujeto material. No se puede decir lo mismo, sin embargo, de las perfecciones puras: la sabiduría según todo el poder de la sabiduría puede existir separadamente, y, de hecho, existe: es Dios. Cada perfección pura tiene un poder de ser sí

78. Cfr. Cornelio Fabro, *Opere complete 3. La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* (Segni (RM): EDIVI, 2005) 87-98.

79. Para la comprensión de las raíces de la noción de cantidad virtual en santo Tomás, además de a Dionisio hay que recurrir, sobre todo, a San Agustín. Sobre la centralidad de esta noción en la metafísica tomista de la participación, cfr. Martín Echavarría, "La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013) 235-259; O'Rourke, (2005: 156-167).

80. Cfr. *Expositio De Ebdomadibus*, l. 2: "Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole".

misma que se da plenamente en la perfección separada, y limitadamente en la perfección participada. Así lo explica santo Tomás:

> Para comprender esto hay que considerar que toda forma recibida en algo es limitada *(limitatur)* y finita *(finitur)* según la capacidad del recipiente; de ahí que este cuerpo blanco no tenga toda la blancura según todo el poder de la blancura. Pero si existiera la blancura separada, nada le faltaría de lo que corresponde a la virtud de la blancura. Ahora bien, tal como se ha dicho antes, todas las demás cosas poseen el ser recibido y participado y por esto no tienen el ser según toda [su] virtud, sino que sólo Dios, que es el Ser subsistente mismo, posee el ser según toda [su] virtud. Es por esta razón que [Dionisio] afirma que Dios puede ser causa del ser de todas las cosas, porque Él *no es [algo] que existe de algún modo*, es decir, según algún modo finito y limitado, sino que Él, universal e infinitamente, tiene *(accepit)* en sí mismo todo el ser y lo tiene anteriormente [a todas las cosas] *(praeaccepit)*, porque en Él preexiste como en la causa y de Él se deriva a las demás cosas[81].

Como se ve, en estrecha unión con la noción de participación, tenemos la de ser (*esse*) y en particular la de *virtus essendi*[82]. Este último concepto, inseparablemente unido a los de participación y cantidad virtual, hace referencia a que, cuando el ser se posee por esencia, se lo posee sin nada que lo reciba o lo limite; en realidad no se lo posee, sino que se "es" el Ser; cuando se participa, se posee esa perfección, no según todo su poder, sino según un modo limitado. Dios es el ser según todo el poder o virtud del ser. Las creaturas son sólo limitadamente, pues su ser no se identifica con su esencia. La tríada ser-vida-sabiduría, por eso, es asimilada por santo Tomás en su propia metafísica, como tres niveles de distinta intensidad en la posesión del ser: está lo que solo es; está lo que es y vive, pero no como si la vida agregara una perfección ajena al ser, sino como ser en mayor intensidad; finalmente, está lo que también sabe, de tal manera que conocer es un modo más intenso de ser[83].

81. *In DN*, c. 5, l. 1. La traducción está tomada de la de este volumen.

82. Cfr. Étienne Gilson, "Virtus essendi", en *Mediaeval Studies* 26/1 (1964) 1-11; Andereggen (1989: 213-218); O'Rourke (2013: 155-187); Martín Echavarría, "Virtud y ser según Tomás de Aquino", en *Espíritu* 58/138 (2009) 9-36; Lawrence Dewan, "A note on Thomas Aquinas and virtus essendi", en *The Thomist* 75/4 (2011) 637-651.

83. Cfr. Francisco Canals Vidal, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona: Scire, 2004) 59: "Por el ser como acto podemos explicar como

También aparece en el comentario al capítulo V del *De divinis nominibus* la noción de ser común (*esse comune*), si bien Dionisio, en realidad, no utiliza la expresión *esse commune* sino "el ser por sí", [84] que según Dionisio es la primera perfección que procede de Dios hacia las creaturas. La noción de *esse commune*, en santo Tomás, se puede interpretar en dos sentidos: a. lógico; b. metafísico. En sentido lógico, es la perfección del ser considerada en común sin tener en cuenta las distintas determinaciones formales; como tal, ese ser común no está en las cosas, sino en la mente[85]. Sin embargo, en el comentario a Dionisio, ese *esse commune* parece tener un significado metafísico, es decir, ser algo que se da en la realidad de las cosas. El *esse commune*, en cuanto primer efecto del acto creador de Dios y en cuanto perfección que procede en común de su poder realizador designa justamente la totalidad del ser presente en la Creación, y del que cada creatura tiene una parte, según su propio modo. Por lo tanto, se distingue de Dios, que no es el ser común, ni cae bajo el ser común, sino que está sobre el ser común, como su causa. Dios es el *Ipsum Esse subsistens*, el ser irrestricto, que está por encima del ser común, que es participado.

La metafísica de la luz, la iluminación intelectual y la verdad de santo Tomás, además de en san Agustín, se inspira en Dionisio. Si en san Agustín está presente la profunda intuición de la dependencia de toda verdad creada de la Verdad Eterna, en Dionisio hay una profunda comprensión del papel de la iluminación en el orden y gobierno del universo, que escalonadamente va desde los grados superiores de los entes, hasta los inferiores. En esta comprensión se funda tanto su angelología como su visión de los sacramentos, las cuales, ambas, se encuentran asimila-

grados de participación en el mismo aquella escala de los seres que es tesis central en Santo Tomás, recibida del Pseudo-Dionisio Areopagita a la vez que del aristotelismo: 'el vivir es para los vivientes su ser'. Así, el ser da razón del vivir, y el vivir, en su grado más perfecto, da razón de la conciencia y del conocimiento en su intencionalidad objetiva infinita. Por eso santo Tomás dice que, considerados en su concepto, dice más perfección el vivir que el saber, aunque el saber constituye el supremo grado de vida".

84. Cfr. Andereggen (1989: 221-225); John F. Wippel, *The Metaphysical Though of Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2000) 115-124; O'Rourke (2013: 143-155).

85. Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, c. 26, n. 5.

das en la propia comprensión tomasiana de las criaturas espirituales, de los sacramentos y de la Iglesia. Es inspirado por Dionisio, que considera a la Luz como un nombre inteligible de Dios, y no como un nombre simbólico, que santo Tomás llegue también a decir en la *Summa* que la luz se puede predicar con propiedad de los entes espirituales, entendiendo por luz aquello que manifiesta el ente a una potencia cognoscitiva[86].

Santo Tomás depende también de Dionisio en su metafísica del bien, tal como este la desarrolla en el C. 4 del *De divinis nominibus*. Santo Tomás toma de Dionisio la idea de la operación divina desde la plenitud, que se expresa en la fórmula "*bonum* est *diffusivum sui*", así como en su metafísica del amor, que le es correlativa. También la concepción del mal como privación de bien en santo Tomás, debe tanto o más a Dionisio que a San Agustín, como se ha dicho.

Por último, detrás del papel central que la noción de orden y jerarquía tiene en santo Tomás, se adivina la profunda influencia del Areopagita, que santo Tomás profundiza y precisa en los detalles, pero que en su conjunto es muy afín a la de Dionisio[87]. A tal punto llega esta influencia en santo Tomás que la estructura misma de la *Suma de Teología* inicia con la procesión de la Creación del seno de Dios Uno y Trino, y acaba con el retorno de esta a Dios, mediante la vida moral del hombre, la Encarnación del Verbo y los Sacramentos (*exitus-reditus*).

Conclusión

El Pseudo-Dionisio Areopagita es un autor que merece un lugar destacado en la historia del pensamiento cristiano, tanto filosófico como teológico. Sus obras participan del carácter misterioso de su autor, y nos colocan en el terreno del misterio de Dios, "rayo de tinieblas" que trasciende todo lo creado y, con ello, todo conocimiento. La huella de su

86. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 67, a. 1.

87. Cfr. Álvaro Perpere, *Jerarquía y mediación espiritual en el Comentario a las Sentencias. La recepción de Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2013). Sobre la importancia de la noción de orden, cfr. J.M Ramírez, *De ordine placita quaedan thomistica* (Salamanca: San Esteban, 1963).

pensamiento es honda, tanto en occidente como en oriente. Si es prácticamente el fundador de la teología mística, al menos como disciplina, porque como realidad tiene su origen en Dios mismo, no menos importante es su concepción sobre el conocimiento divino desarrollada en su *Libro sobre los nombres de Dios*, la única obra de Dionisio comentada por santo Tomás de Aquino. El trabajo que aquí presentamos, por lo tanto, es la maravillosa conjunción de dos grandes genios del pensamiento cristiano: Dionisio, el autor; Tomás de Aquino, el comentarista. De esa conjunción no podía sino resultar un trabajo profundo e inspirador, una obra maestra de valor perenne.